

Dilemas morales: Esquilo, Aristóteles, Nussbaum y Pareto

Un agente moral enfrenta un dilema cuando se encuentra en una situación en la que él dispone solo de dos alternativas y —elija cual elija— siempre quedará insatisfecho —o con algún remordimiento— a consecuencia de su elección. O, en palabras de Mason, una persona enfrenta un dilema cuando se encuentra “en una situación en la cual consideraciones morales importantes apoyan cada uno de los cursos de acción abiertos a ella”.¹ La tragedia y la filosofía griegas son ricas en ejemplos de dilemas morales, y voy a examinar dos de ellos con cierto detenimiento, para que pueda verse si la teoría moral contemporánea es capaz de contribuir a su solución. Para ello, comenzaré explicando un criterio del cual —sin duda— los griegos no disponían.

El criterio de Pareto

El criterio de optimalidad de Pareto deriva su nombre del sociólogo y economista italiano Wilfredo Pareto. Supongamos que dos personas, A y B, se encuentran en la

Situación 1, donde

A tiene 10 unidades de utilidad y

B tiene 6 unidades de utilidad.

Está al alcance de ambos pasar a la

Situación 2, donde

A tiene 12 unidades de utilidad y

¹ H. E. MASON, “Introduction”, en *Moral Dilemmas and Moral Theory*, Oxford University Press, 1996, p. 3.

B tiene 8 unidades de utilidad.

La situación 2 es Pareto superior respecto de la Situación 1, puesto que tanto A, como B están mejor en 2 que en 1. Aunque existe cierta discrepancia acerca de la nomenclatura, diré que en este caso la Situación 2 es Pareto superior en un *sentido fuerte*.

Supongamos que dos personas, nuevamente A y B, se encuentran en la Situación 3, donde

A tiene 14 unidades de utilidad y

B tiene 10 unidades de utilidad.

Está al alcance de ambos pasar a la Situación 4, donde

A tiene 18 unidades de utilidad y

B tiene 10 unidades de utilidad.

La Situación 4 es Pareto superior respecto de la Situación 3, puesto que A está mejor en 4 que en 3 y B está igual. Diré que en este caso la Situación 4 es Pareto superior en un *sentido débil*.

Supongamos que dos personas, otra vez A y B, se encuentran en la Situación 5, donde

A tiene 20 unidades de utilidad y

B tiene 15 unidades de utilidad.

No está al alcance de ellos pasar a ninguna situación en la cual uno de ellos pueda estar mejor sin que el otro empeore. Diré que en este caso la Situación 5 es *Pareto óptima*.

El criterio de optimalidad paretiana cobró popularidad en economía cuando comenzó a verse con sospecha al utilitarismo. La teoría utilitarista requiere que se practiquen comparaciones interpersonales de utilidad, y algunos economistas –principalmente Lionel Robbins–² consideraron que no había base científica alguna para tales comparaciones. Los economistas, sin embargo, deseaban retener –aunque sea parcialmente– el concepto de utilidad, y el criterio de Pareto les permitió hacerlo sin necesidad de recurrir a las comparaciones interpersonales de utilidad.

Estas comparaciones requieren una escala única de medida, mientras que el criterio de Pareto no la requiere. Cuando digo que A tiene 14 unidades de utilidad, por ejemplo, digo que las tiene de acuerdo a la unidad de medida que A quiera emplear, y cuando digo que B tiene 10 unidades, digo que las tiene de acuerdo a su

² LIONEL ROBBINS, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Theory*, London, MacMillan and Co., 1932.

unidad de medida, la cual no tiene por qué coincidir con la unidad de medida de A. Por lo tanto, con el criterio paretiano consigo dos cosas: a) evito las comparaciones interpersonales de utilidad, pues no utilizo una unidad común de medida; y b) retengo el concepto de utilidad, puesto que si tanto A, como B dicen que en la situación paretianamente superior ellos tienen más utilidad, el mundo es un lugar con más utilidad (asumiendo la indiferencia de los restantes individuos).

Si se encuentra al alcance de A y B la posibilidad de pasar a una situación paretianamente superior, hacerlo es una exigencia de la racionalidad: es irracional abstenerse de estar en una situación en la que yo mismo acepto que estaría mejor. Esto no significa que A y B no puedan discutir acerca del tema. Supongamos que A y B se encuentran en la

Situación 6 donde

A tiene 25 unidades de utilidad y

B tiene 20 unidades de utilidad.

Está al alcance de ambos pasar a la

Situación 7 donde

A tiene 27 unidades de utilidad y

B tiene 22 unidades de utilidad.

De acuerdo a la terminología que expliqué más arriba, la Situación 7 es Pareto superior en sentido fuerte respecto de la Situación 6. ¿Es irracional B si se niega a pasar de 6 a 7? No necesariamente. Porque supongamos que también esté al alcance de ambos en la Situación 6 pasar a la

Situación 8 donde

A tiene 26 unidades de utilidad y

B tiene 25 unidades de utilidad.

La Situación 8 es tan Pareto superior en sentido fuerte respecto de la Situación 6 como lo es la Situación 7. Cuando dos personas se encuentran en una situación determinada, puede haber más de una situación Pareto superior respecto de ella, con diferentes distribuciones de utilidad respecto de esas dos personas, como ocurre en la Situación 7 y en la Situación 8. Es racional, entonces, que A y B discutan si deben pasar de 6 a 7 o de 6 a 8; lo que sería irracional es que ellos no se pusieran de acuerdo en pasar a ninguna de las dos.

Quiero aclarar que hay dos razones por las que he colocado ejemplos que involucran solo a dos personas: a) los ejemplos ganan en sencillez y claridad; y b) es mucho más probable que existan en la realidad situaciones que sean potencialmente Pareto superiores si nos limitamos a un universo de dos personas, porque cuanto

más aumenta el número de individuos involucrados, más difícil es obtener la idea de un beneficio común. Pero nada impide que los ejemplos abarquen cualquier número de personas.

Si la utilidad tiene valor moral –como sostienen muchas teorías éticas, y no solo el utilitarismo– entonces es inmoral negarse a pasar a una situación Pareto superior, o ayudar sin costo para nosotros a dos –o más– personas a pasar a una situación tal. De modo que, si estamos interesados en el valor moral de la utilidad general, el criterio de superioridad y de optimalidad paretiana también tiene valor moral.

El conflicto de Agamenón

En su brillante análisis de la tragedia y de la filosofía griega Martha Nussbaum proporciona varios ejemplos de dilemas morales. En algunos casos, sin embargo, no es tan fácil advertir el dilema, y no lo es, justamente, porque el ejemplo puede resolverse aplicando el criterio de Pareto en su dimensión racional y moral.

El primer ejemplo que voy a considerar proviene del *Agamenón* de Esquilo.³ El dilema es bien conocido: Agamenón es el comandante de las fuerzas que van a atacar Troya, y la flota no puede partir porque el viento sopla hacia tierra. Consultado el augur, su respuesta es desalentadora, puesto que opina que el viento no cambiará a menos que se sacrifique sangre real (línea 133). Agamenón lo escucha en silencio, sin culpar ni reprochar al augur (línea 150), quien luego precisa cuál es la sangre que debe ser derramada (línea 156): lamentablemente para Agamenón, es la de su hija Ifigenia.

Agamenón se enfrenta entonces al dilema de cumplir su obligación como gobernante o de cumplir su obligación como padre. Al analizar su dilema, Bernard Williams observa que “las agonías que un hombre experimentará después de actuar con la total conciencia de su situación, no deben buscarse en una duda persistente de que podría no haber elegido lo mejor, sino –en cambio– en una clara convicción de que no había hecho la mejor cosa porque no existía la mejor cosa que pudiera ser hecha”.⁴ Creo que esta reflexión exhibe con claridad la fuerza del dilema.

Rápidamente –algunos comentaristas observan que *demasiado* rápidamente– Agamenón toma la decisión de ejecutar a Ifigenia. (Estoy suponiendo a lo largo de

³ Voy a utilizar la versión de David Slavitt, *The Oresteia*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998. Cito de acuerdo a la línea correspondiente de la obra.

⁴ BERNARD WILLIAMS, “Ethical Consistency”, en *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973, p. 173.

todo mi razonamiento, como puede apreciarse, que Agamenón es libre de adoptar o no esta decisión. En las líneas 169/170 el coro dice que “La necesidad (...) obligó a un rey, y él obedeció”, pero no interpreto esta afirmación como equivalente a la pérdida del libre albedrío de Agamenón). Protesta que “es amargo, amargo, ser el jefe” (línea 158), pero lo cierto es que solo requiere cinco líneas de la tragedia para arribar a la conclusión de que, sin sacrificio, él “se habrá deshonrado a sí mismo y a cada uno de ustedes” (línea 164). Incluso en los momentos previos al sacrificio aparece seguro, ordenando a sus asistentes que vistan a Ifigenia y la alcen para el sacrificio “como un cordero” (línea 182).

En la versión de Eurípides,⁵ por el contrario, Agamenón aprecia con más dolor la dimensión del dilema que enfrenta: “Terrible es para mí (...) atreverse a hacerlo. Terrible no atreverse” (línea 1258). Al comienzo, al escuchar al augur, ordena disolver el ejército (línea 95), “porque nunca tendría la cruel brutalidad de matar a mi propia hija” (líneas 96/97), y es su hermano Menelao quien lo convence de “cometer este horror” (línea 98). Agamenón se resiste, afirmando que si matara a su hija, “cada día y cada noche, mientras viva, estaré destrozado en dolor y lágrimas” (línea 398). El propio Menelao se conmueve (línea 483) y le ruega que no mate a su hija, pero Agamenón advierte la presión de su ejército y concluye que “una compulsión absoluta impone el asesinato de la niña” (línea 512).

El conflicto de Agamenón se plantea, en la Grecia clásica, como un conflicto entre deberes proveniente de órdenes de los dioses. (Estoy describiendo la situación de Agamenón de acuerdo a la versión de Esquilo. En la *Electra* de Sófocles Clitemnestra sostiene que Agamenón mató a Ifigenia para proteger a su hermano Menelao).⁶ Todos los dioses deben ser obedecidos, pero –por desgracia– muchas veces esas órdenes pueden ocasionar conflictos morales y en ciertos casos –incluso– ellos dan órdenes contradictorias, pese a lo cual los mortales deben obedecer a todos los dioses. Esta es la circunstancia que llevó a Platón en *La República* a mostrarse razonablemente escéptico respecto de la conveniencia de educar a los jóvenes mediante la tragedia. Pensaba Platón que los poetas, empezando por Homero, imitan la apariencia de la virtud y no alcanzan nunca la verdad, despiertan y alimentan la parte mala del hombre, estableciendo un régimen perverso en el alma de cada individuo, y dan el gobierno del alma a aquello que debería ser gobernado.⁷

⁵ Voy a utilizar la edición de David Greene y Richard Lattimore, *Iphigenia in Aulis*, New York, Modern Library, 1958.

⁶ Utilizo la versión de Sir Richard Jebb, en *Great Books of the Western World*, Encyclopedia Britannica, 1952, líneas 520-521.

⁷ PLATÓN, *La República*, Libro X, 600 e, 605 b y 606 d.

Si alguien encuentra defectos en los dioses griegos, por otra parte, bien puede culpar de esos defectos a los poetas, puesto que los poetas, como dice Dodds, “gradualmente construyeron las personalidades de sus dioses”.⁸

Pero la actitud de Platón –en favor de la filosofía y en detrimento de los poetas– distó de recibir en la Grecia antigua un apoyo unánime. Aristófanes en *Las Nubes*,⁹ por ejemplo, describió a Sócrates como una persona tal que “si usted le da dinero, él lo entrena para ganar cualquier argumento, sea correcto o incorrecto”, como una persona que “puede argumentar a favor del lado injusto de un caso y ganarlo”. Al mismo tiempo, Aristófanes se preocupó en caracterizar a Sócrates como un hereje, que adoraba a las nubes (línea 260), considerándolas deidades celestiales (líneas 318 y 328), mientras que “todo el resto es una basura” (línea 365) y “Zeus ni siquiera existe” (línea 368). La moraleja que extrae el protagonista de la obra es esta: “Debo haber estado loco cuando rechacé a los dioses por Sócrates” (línea 1479). Allí donde Platón hubiera objetado que los dioses colocaran a Agamenón en una situación tan dolorosa, Aristófanes objetaba a los objetores, considerándolos sujetos peligrosos, y el destino final de Sócrates muestra que mucha gente compartía su opinión. Agamenón, sin mucho vacilar, opta por obedecer a los dioses y sacrificar a Ifigenia.

El conflicto de Agamenón se plantea, en ética contemporánea, como un conflicto entre razones agencialmente neutrales y razones agencialmente relativas.¹⁰ Una razón agencialmente neutral es aquella en la cual se evalúa imparcialmente la felicidad de todos los agentes involucrados, y se adopta el curso de acción que maximiza la felicidad general. Una razón agencialmente relativa, en cambio, permite a quien debe decidir tomar en cuenta sus vínculos familiares, afectivos o de nacionalidad, y adoptar una decisión parcial, aunque con ella no maximice la felicidad general. Los utilitaristas instan a emplear solo razones neutrales: si la felicidad general se maximiza en el caso de que usted destine su dinero a aliviar el hambre en África en lugar de ayudar a su hijo a progresar en su carrera, usted debe dedicar su dinero a ayudar a los pobres de África. Como esta parece una exigencia demasiado rigurosa, las razones relativas le permiten a usted ejercer cierta autonomía en el diseño de su plan de vida, y –dentro de ciertos límites– ayudar a

⁸ E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951, p. 15.

⁹ Voy a utilizar la edición de Jeffrey Henderson, “Clouds”, en *Aristophanes II*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2005.

¹⁰ Sobre neutralidad y relatividad agencial, cfr. THOMAS NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986, y DEREK PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984. Igualmente, MARTIN D. FARRELL, “Neutralidad y relatividad agencial”, *Telos*, Vol.II, number 1.

sus familiares y amigos con preferencia frente a los extraños, incluso a costa de la felicidad general.

Si solo toma en cuenta la felicidad general, Agamenón debe regirse por razones neutrales, y esas razones conducen al sacrificio de Ifigenia, y si toma en cuenta su parentesco con Ifigenia, claramente las razones relativas lo conducen a no sacrificarla. Agamenón, sin mucho vacilar, opta por actuar en base a razones agencialmente neutrales.

Pero, sea vacilando o no, sea aplicando los criterios morales de la antigua Grecia, sea aplicando los criterios de la ética moderna, nosotros pensamos que Agamenón estuvo frente a un auténtico dilema. No es necesariamente así de acuerdo a la forma en que Nussbaum describe la tragedia, sin embargo. Ella nos dice que “si Agamenón no cumple las condiciones impuestas por [la diosa] Artemis, todos, *incluso Ifigenia*, morirán”¹¹ (el énfasis es mío). Y esto cambia la situación en gran medida, desde luego, porque ahora estamos en condiciones de examinar la situación en términos paretianos. De un lado tenemos la

Situación 9, donde

La expedición zarpa, con todos sus integrantes vivos, e Ifigenia muere.

Esto es:

a, b, c, d..... y viven y *z* muere.

Del otro lado tenemos la

Situación 10, donde

La expedición no zarpa, mueren todos sus integrantes y muere también Ifigenia.

Esto es:

a, b, c, d... *z* mueren.

La Situación 9 es Pareto superior respecto de la Situación 10, puesto que en 9 todos los afectados están mejor (*a, b, c, d*... *y*) y uno está igual (*z*) que en la Situación 10. La Situación 9 es Pareto superior en un sentido débil.

Pero entonces existe una demanda de la racionalidad que nos impone llevar a cabo la Situación 9, a la par que la preocupación moral por la felicidad nos dice que –también éticamente– la Situación 9 es la que debe obtenerse. Ahora se explica, entonces, por qué Agamenón no vacila, por qué incluso parece estar seguro respecto de su tarea: Agamenón se ha dado cuenta de que está –simplemente– actuando como un ser racional. Y no se entiende, en cambio, por qué protesta su esposa Clitemnestra, madre de Ifigenia, quien actúa –en cambio– irracionalmente.

Sin embargo, esta no puede ser la mejor interpretación, ya que Esquilo no puede haber intentado describir tan solo un ejemplo de comportamiento racional.

¹¹ MARTHA C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, 1994, p. 34.

Esto es *tragedia* griega, al fin de cuentas: es la descripción de un conflicto en el cual quien adopta la decisión final sabe que hay algo que hace –u omite– respecto de lo cual tiene razones para arrepentirse. Bien dice Hall que el sufrimiento puede adoptar diversas formas, y quien sufre puede reaccionar de distintas maneras, pero los personajes tienen que sufrir, o la obra no sería una tragedia.¹²

Si la utilidad tiene valor moral –como sostienen muchas teorías éticas, y no sólo el utilitarismo– entonces es inmoral negarse a pasar a una situación Pareto superior, o ayudar sin costo para nosotros a dos –o más– personas a pasar a una situación tal. De modo que, si estamos interesados en el valor moral de la utilidad general, el criterio de superioridad y de optimalidad paretiana también tiene valor moral.

Como interpretación literal, lo único que dice Agamenón en la versión de Esquilo es que si él no mata a Ifigenia “nunca navegaremos hacia Troya” (líneas 162/163). En la versión de Eurípides, a su vez, Agamenón le describe a su sirviente la profecía del augur en estos términos: “Ha predicho que si ella es sacrificada nosotros navegaríamos, tomaríamos y destruiríamos completamente la tierra de Troya. Pero si ella no fuera sacrificada ninguna de estas cosas pasarían” (líneas 92/93). En la *Biblioteca* de Apolodoro (III, 13, 21), a su vez, el augur declara que “serían incapaces de zarpar a menos que la más bella de las hijas de Agamenón fuera ofrecida en sacrificio a Artemis”. Nadie muere, en ninguna de las dos versiones: la consecuencia de no matar a Ifigenia es el fracaso de la expedición a Troya.

Las alternativas que enfrenta Agamenón tienen que ser, entonces: a) Ifigenia vive y la flota no zarpa, o b) Ifigenia muere y la flota zarpa. (Por eso, en la versión de Eurípides, interviene con tanta pasión Aquiles en defensa de Ifigenia, porque sabe que puede estar a su alcance salvarla, incluso a costa del éxito de la flota). Y Pareto no tiene nada que decir acerca de este tipo de conflicto.

Los conflictos del naufragio.

El segundo ejemplo mencionado por Nussbaum que voy a considerar proviene de Aristóteles. En el medio de una gran tormenta, el capitán de un barco debe tirar al mar algunos de los bienes que transporta, para salvar su vida y la de los restantes tripulantes. Aristóteles avala esta acción, considerándola propia de “un

¹² EDITH HALL, *Greek Tragedy*, Oxford University Press, 2010, p. 4.

espíritu sano”,¹³ y es correcto que lo haga porque –entre otras cosas– ella es Pareto superior frente a la otra alternativa disponible.

De un lado tenemos la

Situación 11, donde

El capitán no arroja bienes al mar, el barco se hunde, pierden la vida el capitán y todos los tripulantes, y se pierden también los bienes.

Del otro lado tenemos la

Situación 12, donde

El capitán arroja los bienes al mar, el barco no se hunde, y salvan su vida el capitán y los tripulantes.

La Situación 12 es Pareto superior respecto de la Situación 11, puesto que el capitán y los tripulantes están mejor en 12 que en 11, y el propietario de los bienes está igual en ambas. La Situación 12 es Pareto superior en un sentido débil.

Hasta aquí no hay –en apariencia– problema alguno. Pero Nussbaum¹⁴ agrega: “Las cosas se hubieran apreciado de manera diferente si la única manera de salvar a su barco hubiera sido arrojar a su esposa o a su hijo por la borda”. Pero la situación no es tan diferente a la anterior, pese a lo que sostiene Nussbaum. Veámoslo.

Para que tenga sentido el ejemplo de Nussbaum, debemos imaginar que si el capitán no arroja a su hijo por la borda, el barco se hunde y mueren el capitán y el hijo. Tenemos que imaginar también que el capitán no puede tirarse él mismo por la borda y dejar al hijo en el barco, porque el hijo no sabe manejar el barco y se hundiría –y moriría– junto con él.

De modo que, de un lado, tenemos la

Situación 13, donde

El capitán no arroja al hijo por la borda, y ambos mueren al hundirse el barco.

Esto es: *a* y *b* mueren.

Del otro lado, tenemos la

Situación 14, donde

El capitán arroja el hijo por la borda, el capitán se salva con el buque y el hijo muere.

Esto es: *a* vive y *b* muere.

La Situación 14 es Pareto superior respecto de la Situación 13, puesto que el capitán está mejor en 14 que en 13, y el hijo está igual en ambas. La Situación 14 es Pareto superior en un sentido débil.

Un caso real que refleja la situación que describo en 14 es el de *Regina v. Dudley*.

¹³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, libro III, capítulo 1, 1110 a.

¹⁴ NUSSBAUM, cit., p. 28.

Luego de un naufragio, tres personas quedaron a la deriva en un bote salvavidas: dos marineros y un grumete. Para poder sobrevivir, los marineros mataron al grumete y se lo comieron, argumentando luego que —de no haberlo hecho— los tres hubieran muerto. El tribunal de justicia los condenó, pero solo por no haber arbitrado un procedimiento equitativo para decidir cuál de ellos debía morir. El argumento del abogado defensor de que “era necesario que uno fuera muerto para salvar al resto” no convenció totalmente a los jueces, quienes se preguntaron “por qué era más necesario matar al chico que matar a uno de los otros”.¹⁵

Lo que ocurrió en este caso, como ya había señalado antes, es que había más de una situación Pareto superior respecto de la posición inicial. Los naufragos se encontraban en la

Situación 15, donde

Ninguno de los naufragos es muerto para servir de alimento y los tres mueren.

Esto es:

a, *b* y *c* mueren.

Ellos lograron pasar a la

Situación 16, donde

Uno de los naufragos es muerto para servir de alimento y los otros dos sobreviven.

Esto es:

a y *b* sobreviven, y *c* muere.

La Situación 16 es Pareto superior respecto de la Situación 15, puesto que los dos marineros están mejor en 16 que en 15, y el grumete está igual en ambas. La Situación 16 es Pareto superior en sentido débil.

Pero el tribunal formuló un argumento válido, asumiendo la posibilidad de la existencia de la

Situación 17, donde

Uno de los marineros es muerto para servir de alimento, y el otro marinero y el grumete sobreviven.

Esto es:

a y *c* sobreviven, y *b* muere.

La Situación 17 también es Pareto superior respecto de la Situación 15, puesto que uno de los marineros y el grumete están mejor en 17 que en 15, y el otro marinero está igual. La Situación 17 es Pareto superior en sentido débil.

¹⁵ Cfr. A. W. BRIAN SIMPSON, *Cannibalism and the Common Law*, Middlesex, Penguin Books, 1984, especialmente capítulo 9.

Lo que el tribunal se preguntó, con razón, es porqué los marineros decidieron por sí mismos, sin consultar al grumete, pasar de la Situación 15 a la Situación 16, en lugar de –por ejemplo– decidir por azar entre la Situación 16 y la 17.

La decisión de Sofía

Hasta aquí parece todo muy claro y convincente. En los casos en los que el criterio de Pareto se aplica, debemos proceder racionalmente, y –de paso– nuestro proceder también tiene justificación moral. No digo que haya algo malo en los razonamientos anteriores (no lo hay), pero la cuestión es más complicada, puesto que muchas veces comportarse racionalmente no es condición suficiente para estar satisfecho.

En su novela *Sophie's Choice* William Styron plantea una situación que es, a la vez, susceptible de ser tratada en base al criterio de Pareto e indudablemente trágica (la literatura occidental contemporánea recuenta con reiteración la tragedia griega). La protagonista del libro arriba como prisionera con sus dos hijos al campo de concentración de Auschwitz y un oficial nazi le impone esta opción: o elige cuál de sus hijos va a ser inmediatamente muerto en la cámara de gas, o ambos hijos serán inmediatamente muertos en la cámara de gas. Si elige, en cambio, el hijo que no muera permanecerá con ella en el campo.

La protagonista tiene que elegir entre la

Situación 18, donde

Sus dos hijos mueren de inmediato, y la

Situación 19, donde

Uno de sus hijos muere de inmediato y el otro sobrevive. La Situación 19 es Pareto superior en sentido débil respecto de la Situación 18.

Nadie discute que lo es, y ella la elige, pero nadie espera tampoco que la protagonista se congratule por el hecho de haber elegido racionalmente. Pasa, en realidad, lo que el lector espera que pase: al final de la novela la protagonista se suicida, como consecuencia de la trágica decisión que se le impuso.

Volviendo ahora a la tragedia griega, por supuesto que es mejor que muera Ifigenia sola y no todo el ejército, pero ¿basta esto para poner contento a Agamenón?¹⁶ Él se comportó racionalmente, sin duda, pero también, sin duda, tenía

¹⁶ Advierto Newmente que no creo que Agamenón se haya enfrentado a una situación en la que fuera aplicable el principio de Pareto, ni que pudiera estar contento. Aquí supongo, sin creerlo, que enfrentó una situación tal. En cuanto al contenido final de Ifigenia en la tragedia de Eurípides, es bueno recordar que Aristóteles lo emplea como ejemplo de inconstancia. Cfr. ARISTÓTELES, "Poética", en Obras, cit., capítulo 15.

fuertes motivos para estar angustiado. ¿Por qué? El capitán también se comporta racionalmente cuando echa a su hijo por la borda, pero no está contento con el resultado, aunque él se salvó junto con el buque. ¿Por qué no lo está?

La respuesta no es tan dificultosa y la voy a proporcionar en dos pasos. a) En primer lugar, si yo fuera el capitán no podría echar a mi hijo por la borda para salvarme yo con el barco. Esto no prueba nada, desde luego, porque bien puede ocurrir que yo tenga deficiencias psicológicas que me impidan comportarme racionalmente. Pero no es este exactamente el caso. b) Porque, en segundo lugar, este comportamiento psicológico puede encontrar sustento en el propio principio de Pareto. Recordemos que el principio de Pareto mide la *utilidad* de las partes involucradas en la situación, no, en cambio, por ejemplo, el número de personas que queda con vida. Por supuesto que muchas veces las dos cosas coinciden, y que la utilidad aumenta con el número de sobrevivientes, pero esto es así cuando apelamos solamente a razones neutrales, y no cuando recurrimos a razones relativas. En otras palabras, el criterio de Pareto no toma en cuenta los intereses de las partes, sino sus preferencias. Puede ser de mi interés no morirme, pero puedo preferir morirme.

El espectador imparcial se limita a contar el número de vidas salvadas: el capitán salva una vida si arroja al hijo por la borda, y no se salva nadie si no lo hace. Para el espectador imparcial, hay más utilidad en el primer caso que en el segundo. Pero el que tiene que decidir cómo actuar es el capitán, no el espectador, y lo más probable es que el capitán decida en base a sus preferencias, basadas aquí en razones relativas. Para mí tendría una utilidad fuertemente negativa sobrevivir a mi hijo, especialmente después de haber realizado una acción que ocasionó su muerte; prefiero morir junto con él que sobrevivirlo. Pero entonces para mí, que soy el que decide, la Situación 14 no tiene más utilidad que la 13, sino al contrario: para mí 13 es Pareto superior en sentido débil respecto de 14.

Utilitarismo y deontologismo

Se podría llegar al mismo resultado por otra vía. El criterio de Pareto compara estados de cosas, y hay estados de cosas que poseen más utilidad que otros. Esto es todo lo que le interesaría a un utilitarista: cuál es el estado de cosas donde existe la mayor utilidad. Pero un deontologista moral razona de otra forma, no le interesa saber solamente cuánta utilidad existe en un estado de cosas, sino también cómo se llegó a ese estado de cosas, cuál es la participación que yo tuve en él. El utilitarista,

enfrentado a un estado de cosas A, en el cual hay cinco muertos, y un estado de cosas B, en el cual hay un muerto, coloca automáticamente a B por sobre A. El deontologista pregunta primero qué relación tendría yo con esas muertes: si solo tendría que dejar morir a los cinco, pero debería en cambio matar a uno, el deontologista ubica a A por sobre B, porque no importa el estado de cosas, sino mi relación con el estado de cosas. Para el deontologista, en otras palabras, hay una diferencia radical entre la acción y la omisión, entre matar y dejar morir.¹⁷ Incluso en la versión de Esquilo que prefiere Nussbaum, sería mejor para un deontologista que Agamenón dejara morir a todo su ejército, más Ifigenia, a que matara él mismo a Ifigenia.

El criterio de Pareto no es decisivo para un deontologista por dos razones: a) él podría considerar a la situación de matar como superior a la de dejar morir, pero de nada la serviría, puesto que el deontologismo –de todos modos– le prohíbe matar; o b) la circunstancia de ser deontologista influiría decisivamente para que nunca el matar produjera más utilidad que el dejar morir.

Suerte moral

Como puede verse, el criterio de Pareto no es la panacea para la alegría, ni es unívoco tampoco respecto de la decisión racional: un espectador no puede juzgar desde afuera la racionalidad de un participante, porque la utilidad del participante es subjetiva, y solo conocida por él. Ahora reaparecen las dificultades en elegir que plantea la tragedia.

No estoy diciendo que el participante carezca de todo criterio para elegir: al contrario, la utilidad es una buena unidad de medida, y las comparaciones *intrapersonales* de utilidad son perfectamente aceptables. Las objeciones al utilitarismo que mencioné al comienzo se concentraban en las comparaciones *interpersonales*: no parece haber una escala común para comparar la utilidad –o felicidad– de x con la de y. Pero nadie duda de que x mismo es capaz de comparar su felicidad en la Situación 13 con su felicidad en la Situación 14, por ejemplo, e incluso que es capaz de comparar numéricamente una y otra felicidad, esto es, que es capaz de efectuar comparaciones cardinales entre una y otra situación: x puede decir que en 13 experimenta 10 unidades de felicidad y en 14 experimenta 8 unidades, por ejemplo. Esta es la base del principio de Pareto. Obviamente, las

¹⁷ Sobre las eventuales diferencias entre omitir y actuar cfr. JONATHAN GLOVER, *Causing Death and Saving Lives*, Middlesex, Penguin Books, 1977.

comparaciones intrapersonales de utilidad también pueden efectuarse en situaciones no paretianas. Supongamos, como ya dije que yo lo creo, que Ifigenia hubiera sobrevivido de no haber sido sacrificada por Agamenón. Él estaba perfectamente capacitado para comparar su utilidad en esta situación no paretiana, y apreciar si su utilidad era mayor en caso de sacrificarla o de abstenerse de hacerlo.

Tampoco estoy diciendo que exista aquí alguna deficiencia de la racionalidad: una buena definición de racionalidad es que ella consiste en la maximización de nuestra utilidad. Y creo también que la utilidad general tiene un valor moral, y esta es la base del utilitarismo clásico. ¿Cuál es el problema, entonces? Que muchas veces nos enfrentamos a una situación en la cual hay dos alternativas disponibles y ellas tienen distintos grados de utilidad, pero comparten este rasgo: cualquiera de ellas que elijamos nuestra utilidad será negativa, esto es, cualquier cosa que hagamos, el hacerlo nos hará infelices, y esto es lo que descubre Agamenón. La suerte le ha jugado una mala pasada y lo ha colocado en esta situación dilemática, que —obviamente— él hubiera preferido evitar. Una alternativa produce menos infelicidad que la otra, pero —ciertamente— ella también produce infelicidad. Como es inevitable que elija entre una u otra alternativa, en esto consiste la tragedia.

Por eso nos imaginamos que el capitán no está contento de arrojar sus bienes —no ya su hijo— al agua, a pesar de que es lo que —de alguna manera— debe hacer, y por eso nos sorprende la actitud de Agamenón al matar a Ifigenia, a pesar de que —por hipótesis— es lo que debía hacer. Aunque ambos hayan obrado bien, ninguno puede estar satisfecho: ellos obraron de acuerdo a la razón, pero racionalmente también deben lamentar su suerte.

Comparabilidad de alternativas

Hay todavía otra dificultad adicional. Sea que se enfrente o no a una situación paretiana, Agamenón debería poder comparar las dos alternativas que tiene disponibles, y yo he supuesto que va a compararlas en términos de la utilidad probable que ellas deparen. Pero esta suposición implica, sin decirlo, una *presuposición*, a saber: que las alternativas son realmente comparables.

Para poder comparar dos alternativas, como hemos visto, hace falta disponer de una métrica común, y yo —como simpatizante del utilitarismo— he asumido que esa métrica es la utilidad. Si hay una métrica común, la teoría ética que dispone de ella es monista, esto es, mantiene la existencia de un solo valor supremo, y la métrica

empleada es —precisamente— ese valor. Si hay un único valor supremo, entonces en realidad no hay dilemas morales, porque todo se reduce a elegir la alternativa que maximice la producción del valor supremo.

Pero muchos autores creen que existen auténticos dilemas morales, porque creen —a la vez— que la teoría ética debe ser pluralista, esto es, defender la existencia de más de un valor moral. Al mismo tiempo, si la teoría es pluralista, esos valores pueden ser incomparables.¹⁸ Yo mantuve que Agamenón debía comparar la alternativa de la muerte de Ifigenia y la flota zarpando triunfalmente, con la supervivencia de Ifigenia y la flota sin poder abandonar el puerto, y que debía comparar ambas alternativas en términos de su utilidad. Pero el partidario de una ética pluralista puede objetar la posibilidad de esta comparación: ¿cómo comparar el deber de jefe de estado con el deber de padre? ¿Cómo comparar la vida de una hija con el triunfo en la guerra? Si Agamenón enfrentaba un verdadero dilema, y esto es lo que parece haber querido mostrar Esquilo, entonces los valores en conflicto son incomparables. No tenemos ninguna regla que nos permita precisar la forma en la que debería elegir Agamenón.

Obligaciones *prima facie*

Tal vez la ética contemporánea no utilitarista, sin proporcionarle esa regla, permita al menos reconstruir mejor el conflicto de Agamenón. En *The Right and the Good*¹⁹ David Ross sostiene que no hay una única obligación moral, sino varias, por lo que ninguna de ellas es una obligación absoluta, ya que puede entrar en conflicto con otras obligaciones, y todas las obligaciones morales son de la misma jerarquía. Las obligaciones morales, entonces, son solo obligaciones *prima facie*, que se convierten en obligaciones puras y simples recién cuando en el caso concreto advertimos que ninguna otra obligación puede desplazarlas. Antes de enfrentarnos al caso concreto, entonces, no podemos saber cuál obligación va a desplazar a otra obligación.

Supongamos que yo le he prometido a un amigo ir a reunirme con él para discutir un proyecto que él considera importante. Cuando salgo de mi casa para tomar el tren que me conducirá a la casa de mi amigo, descubro en el camino a un herido que se está desangrando. Si ayudo al herido, no podré cumplir con mi

¹⁸ Sobre la incomparabilidad e inconmensurabilidad de los valores, cfr. RUTH CHANG, (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997.

¹⁹ W. D. ROSS, *The Right and the Good*, Indianapolis, Hackett Publishing Company. pp. 18-36.

promesa porque perderé el último tren que puede llevarme a la casa de mi amigo. Yo creo que existe una obligación de cumplir las promesas, creo que también existe una obligación de prestar ayuda al necesitado, y creo que ambas obligaciones tienen la misma jerarquía, pero solo puedo cumplir aquí una o la otra.

Agamenón se encuentra entonces frente a dos obligaciones *prima facie*: la obligación de desempeñarse como un buen jefe de las tropas y la obligación de desempeñarse como un buen padre de familia. Ross no nos dice cómo se resuelve el conflicto, pero sí nos muestra la forma que reviste ese conflicto.

Y esa forma nos revela algo importante, si tenemos presente que el conflicto va a resolverse mediante el desplazamiento de una obligación por parte de otra. Porque la obligación desplazada no desaparece, sino que subsiste como una obligación que, lamentablemente, no pudo ser cumplida. Si alguien prometió algo y no lo cumple, porque el cumplimiento aparece en conflicto con una razón más urgente en el caso concreto, el promitente sigue debiendo algo al prometido, por ejemplo, un pedido de disculpas.

Si esta es la forma del conflicto que exhibe Esquilo, entonces sin duda hay algo malo en el comportamiento despreocupado de Agamenón una vez que él ha decidido. Porque esa decisión ha desplazado una obligación que –aunque sea en la periferia– podemos advertir que aún subsiste: Agamenón todavía le debe algo a Ifigenia, por ejemplo, un doloroso pedido de disculpas a su memoria.

Descripción de acciones

Tal vez exista una última solución disponible, porque Agamenón podría describir la situación en la que se encuentra de un modo distinto. En lugar de decir “He decidido matar a mi hija”, podría decir “He decidido cumplir con mi deber de comandante”.

Pero esta solución es solo aparente, porque lo que el agente considera bueno no puede inferirse de cualquier descripción adecuada de su acción.²⁰ Decir que Agamenón cumplió con su deber de comandante no es describir falsamente su acción, pero sí es describirla de una manera incompleta, puesto que se omite decir que incumplió su deber como padre, lo que impide inferir lo bueno o malo de su conducta a partir de esa descripción.

Si yo estoy atravesando el desierto en una expedición en la que el agua es

²⁰ Cfr. SERGIO TENENBAUM, *Appearances of the Good*, Cambridge University Press, 2007, p. 66.

escasa y gasto una enorme cantidad de agua para afeitarme, no puedo describir adecuadamente mi acción diciendo que cumplí con mi deber de ser prolijo y omitiendo advertir que puse en riesgo la vida de mis compañeros de expedición.²¹

Dilemas

Resumamos. Agamenón enfrenta una tragedia, que reviste la forma de un dilema. Asumiendo que el augur está en lo cierto –y en la antigua Grecia se descontaba que los augures estaban en lo cierto–, Agamenón tiene dos alternativas, y en las dos figura una hipótesis intolerable: si ayuda a su ejército mata a su hija y si salva a su hija arruina a su ejército. Es exactamente la concepción opuesta a la que sostenía Locke en el siglo XVII, cuando dijo que “las acciones virtuosas en sí mismas no colisionan, ni envuelven a los hombres en conflictos; ellas se estimulan las unas a las otras”, puesto que “los deberes de la vida no se enfrentan los unos con los otros”.²² Agamenón hubiera captado la ironía de la frase desde su situación angustiosa.

Nussbaum modifica el dilema original, y le da una forma tal que lo convierte en un problema paretiano, lo cual permite aplicar ciertos parámetros de la racionalidad. No creo que sea la mejor interpretación, como ya dije, pero esto no es lo que importa. Lo importante es que, a primera vista, parece que el problema estuviera entonces solucionado, y que lo único que tiene que hacer Agamenón es optar por la solución Pareto superior. Desafortunadamente, todo es más difícil.

- a) El criterio de Pareto emplea el concepto de utilidad, y la utilidad es una noción subjetiva. Desde afuera, no podemos saber cuál es la situación que genera más utilidad para Agamenón.
- b) La utilidad no tiene nada que ver con los intereses de Agamenón, sino con sus preferencias.
- c) Incluso aceptando que matar a Ifigenia le genera más utilidad, Agamenón bien puede encontrarse en una situación en la cual su utilidad –después de adoptar la solución Pareto superior– sigue siendo negativa.
- d) Agamenón puede razonar como un deontologista moral y pensar que es peor matar a Ifigenia que dejar morir a todo su ejército. Kant lo hubiera acompañado.

²¹ Cfr. ALVIN I. GOLDMAN, *A Theory of Human Action*, Princeton University Press, 1970.

²² JOHN LOCKE, *Essays on the Law of Nature*, W.von Leyden (ed.), Oxford, Clarendon Press, 2007, Essay VIII, p. 213.

- e) En la mejor descripción de su predicamento, Agamenón no está en una situación en la que pueda recurrir al criterio de Pareto. Igual puede apelar a las comparaciones intrapersonales de utilidad, pero –otra vez– puede descubrir que, haga lo que haga, su utilidad final será negativa.
- f) Si Agamenón no es un utilitarista, puede pensar que los valores en conflicto no son ni siquiera comparables.
- g) Si razona en términos de neutralidad y relatividad agencial, esto no lo ayuda en el conflicto, pues ambas razones tienen aquí un peso muy fuerte.
- h) Si razona en términos de obligaciones *prima facie*, y piensa que la obligación de preservar su ejército es más fuerte que la de proteger a Ifigenia, aun así su obligación respecto de esta no ha desaparecido.
- i) Finalmente, si razona en términos de descripción de acciones, no puede inferir de cualquier descripción lo bueno o malo de su conducta.

Si reflexionamos sobre todo esto, lo único cierto –en conclusión– es que los griegos sabían describir auténticas tragedias.